LA SALVEZZA NELL'ALDILÀ NELLA CULTURA GRECA ARCAICA

DI

ILEANA CHIRASSI COLOMBO
(Trieste)

Se possiamo convenire che la ricerca di salvezza in senso lato costituisce la molla soggiacente di gran parte del comportamento religioso dell'uomo, come rilevabile sia a livello storico-culturale che psicologico, in questa prospettiva la salvezza "escatologica" ha una parte di notevole importanza [1].

Essa costituisce un tipo di salvezza diverso dalla soteriologia immediata perseguita nella fenomenologia dei riti di possessione, nelle pratiche ascetiche, nei riti terapeutici, ecc. Ancora diversa da quel tipo di salvezza che possiamo definire "gnoseologica", conoscitiva, individuabile nella cultura greca arcaica e classica come in certa manipolazione delle tradizioni politeistiche dei *Veda* nell'ambito dottrinale delle *Upanishad* [2].

Nella Grecia arcaica una soluzione di salvezza gnoseologica, conoscitiva, volutamente ambigua, rilevabile indirettamente dalla struttura del mito, ci è conservata nel ben noto Inno a Demeter considerato come prima espressione di una escatologia realizzata a livello rituale. Non tratteremo qui le ragioni per cui la soteriologia eleusina ci sembra piuttosto, almeno nella formulazione del documento innodico, racchiusa nell'ambito di una felicità terrestre, antropologica. Ci accontentiamo di richiamare l'attenzione sulla presenza di questo filone intellettualistico di elaborazione dei dati del mito in chiave gnoseologico-razionalistica, che affiora nelle testimonianze letterarie della Grecia arcaica seguendo la direttiva della cultura ufficiale. E veniamo al problema.

Il concetto di salvezza nell'aldilà, ossia di una morte intensa come passaggio ad una dimensione felice, o più felice, esiste nella coscienza cultu-

---

[1] Sulla tematica della salvezza cf. i diversi contributi in *Religions de Salut*, Annales du Centre d'Etude des Religions, Université Libre de Bruxelles, 1972 passim.

[2] Nelle *Upanishad* più antiche l'ignoranza, l'avidyâ che procura l'attaccamento alle cose terrene, al samsara o la rinuncia alla contemplazione dell'atman, è considerata la principale causa di rovina per l'uomo.

StCl, XV, 1973, p. 23–39, București.

rale greca arcaica come si intravede da molte spie. Ma come è stato ampiamente messo in luce da Erwin Rohde in poi, una tematica dell'Aldilà = sopravvivenza = immortalità come Alterità uguagliata ad una situazione di pienezza, di felicità, appare estranea alla religiosità in atto.

Le testimonianze archeologiche che confermano attraverso i secoli dal submiceneo all'arcaico il perdurare di ritualismi più antichi o illustrano attraverso la decorazione vascolare la pratica di un culto ai morti sentito ed espresso con aspetti formali variati, ma tutti riconducibili ad un medesimo senso di cura, di interesse per il defunto, sono mute su possibili contenuti escatologici [3].

Le offerte più significative trovate in tombe del periodo geometrico, stivali di argilla, i cosiddetti "granai", uova, figurine votive zoo- e antropomorfe accanto a vasellame di foggie diverse, a oggetti di uso personale che costituiscono il tipo di ritrovamento più frequente, ci attestano indirettamente possibilità diverse di interpretazione della sorte del defunto. Ma il loro valore simbolico è di difficile interpretazione. La continuazione di un'esistenza a livello diverso è presente nella dottrina omerica della *psyche* staccata dal corpo e dimostrata dalla descrizione ben nota delle *psychai* che mantengono intatta, sia pure sotto forma di parvenza, la loro individualità umana [4]. Questa non è ancora escatologica, cioè non siamo ancora a quel tipo di "sopravalutazione" dell'Aldilà che porta come logica conseguenza una sottovalutazione se non svalutazione dell'attualità. La cultura greca arcaica appare fortemente antropocentrica. Il concetto di un aldilà felice esiste ma là dove è introdotto nella elaborazione letteraria ha una funzione precisa: far risaltare l'ortodossia di quella istanza primaria per la quale l'immortalità felice è soluzione offerta a pochi privilegiati per meriti eccezionali o, addirittura, fa coincidere la felicità nell'aldilà in una vita "eterna", ossia nel privilegio ancora più marcato di evitare la morte, sfumatura significativa rispetto alla tematica di una morte = passaggio ad una situazione elisiaca [5].

Se esaminiamo le testimonianze delle epigrafi tombali, le basi di quelle stele arcaiche in pietra che tra il VII ed il VI secolo specie in Attica diventano il *mnema* più frequente per il defunto, ritroviamo ricorrente il termine di *penthos* che diventa *penthos alaston* [6] a indicare il dolore sempre presente alla memoria per coloro che sono inesorabilmente *phthimenoi*, o *apophthimenoi* o *kataphthimenoi* [7]. Con questo termine già l'epos

[3] In generale cf. K. J. Boardman, *Greek Burial Customs*, London, 1971, pp. 21—90. Cf. anche A. Schnaufer, *Frühgriechische Totenglaube*, Heldesheim, 1970, passim.

[4] Cf. *Il.*, Π, 856, X, 362; *Od.*, λ, 51 ss. Anche in Erodoto leggiamo che la moglie di Periandro si lamenta perchè nell'Aldilà ha freddo (Herod., V, 92).

[5] Non prendiamo in considerazione qui il difficile problema del culto eroico diffusissimo in Grecia di cui è testimonianza sia pur tarda Pausania, in quanto esso non sottintende mai, se non in casi eccezionalissimi e segnalati (Amphiaraos, Trophonios, Leukotea) una tematica escatologica. L'eroe greco, la cui morfologia, come ha sottolineato nella sua fondamentale analisi A. Brelich, è un problema aperto che dal punto di vista diacronico e sincronico sta alla base della formazione stessa del politeismo greco. Culti come quelli di Lykourgos a Sparta, di Milziade nel Chersonneso, di Armodio ed Aristogitone ad Atene seguono una tipologia analoga a quella del consueto culto per gli eroi segnalando la funzionalizzazione sociale e politica del mito.

[6] Cf. L. H. Jeffery, *The Inscribed Gravestone of Archaic Attica*, B.S.A., 1962, p. 115 ss.

[7] Cf. Pfohl, *Greek Poems on Stones*, Leiden, 1967, index s.v.; W. Peek, *Griechische Grabgedichte*, Berlin, 1960.

omerico designa nella sua particolare visione l'irrealtà dei defunti da un punto di vista fisico, antropologico[8]. Il *sema* è riconosciuto quale unico *geras thanontos*, dono per il morto : così sulla base marmorea della stele dedicata dal padre a Damasistratos (540—530 a.C., Pfohl, n. 73). La tematica del dolore si ripete nell'insistenza di termini come *stenacho*, *stenachizo*, *stygeros*, *oiktros*, *ollymi*, *apollymi*, mentre quella della sorte felice si risolve, sempre in chiave antropologica, nella possibilità di un ricordo imperituro dell'onore ottenuto nella vita terrena. Cosi εὐλογίαι, συντυχία, εὐτυχία, segnano sulla tomba di Myrrine, prima sacerdotessa di Athena Nike, la congiuntura felice della sua vita [9]. Gli esempi potrebbero continuare. Queste stele che portano sino a noi la religiosità vissuta riflettono in particolare l'atteggiamento spirituale di quegli strati della popolazione che potevano affrontare le spese per la commissione [10]. Sono gli stessi per i quali tra i secoli VIII e VI si concretizzava la fissazione delle antiche forme della tradizione orale negli schemi della letteratura scritta. Non ci meravigliamo dunque di trovare nelle iscrizioni funerarie di questo periodo da un punto di vista formale come contenutistico, i temi di quella interpretazione "pessimistica" della morte che sono un leitmotiv riconosciuto nell'epica omerica, nei poemi esiodei, nell'elegia e nella lirica arcaica ed un punto fermo di tutto il politeismo olimpico, di cui Omero ed Esiodo, come è ben noto, sono considerati "maestri"! (Herod., II, 53).

Sotto questa realtà di superficie espressa nella cultura letteraria e nella religione politeistica che in questi secoli assolvono per il frazionato mondo greco un'opera integratrice ed equilibratrice, esiste tuttavia una realtà soggiacente dalla quale emerge l'esigenza escatologica. Potremo associarla agli strati della popolazione più umili, quelli che sono più difficili da analizzare nelle società del passato proprio perchè esclusi in gran parte dal far storia, cioè da quel processo di evidenziazione di certe problematiche che possiamo seguire da vicino dai testi epigrafici e letterari. Ma non è circoscritta solo ad essi. Là dove per circostanze diverse esiste una situazione di conflitto, di emarginazione di gruppi umani o di individui la tematica della salvezza, una salvezza escatologica, spesso tradotta in fede messianica, troverà, facilmente la sua concretizzazione.

Ne sono esempio attuale le religioni „nuove" del cd. Terzo Mondo, nate da sincretismi di acculturazione, con la loro dinamica eversiva e la loro ricerca di felicità in un mondo nuovo, che sarà totalmente diverso, spesso descritto con un simbolismo "paradisiaco" di cui offrono una

---

[8] Ricordiamo l'uso di φθίνω nel senso di consumo, declino, svanisco in locuzioni di ordinario valore calendariale in *Od.* λ, 183 ; τ, 307.

[9] Cf. Pfohl, *o.c.*, n. 109, stele della fine del VI secolo.

[10] Sui commissionari delle steli antiche cf. Richter, *The Archaic Gravestones of Attica*, London, 1961, p. 1 "Archaic Attica was still primarly aristocratic, with a few rich families owning most of the land. And the artists worked largerly for these rich clients". Parimenti notata la coincidenza tra il rapido declino della produzione di stele in rapporto con i movimenti socio-politici interni della fine del VI secolo in aggiunta all'incombere del pericolo esterno delle guerre persiane. La produzione ricomincierà solo in età periclea, in un nuovo clima di sicurezza economica ed ovviamente con un visibile mutamento stilistico.

casistica notevole dall'America, all'Oceania [11]. Quando la modalità non è agressiva, la svalutazione della realtà come risposta a situazioni di disagio si trasforma spesso in escatologia pura. La vita umana è un tramite ad un'esistenza più felice o addirittura più vera con cui si giunge al capovolgimento della concezione stessa della realtà [12].

L'immortalità felice non è la sola via di salvezza, nè può essere messa in rapporto esclusivamente con situazioni di emarginazione economica e sociále, ma è certo che là dove troviamo il tema di una ricerca di immortalità o di felicità paradisiaca, al di fuori di una sequenza puramente mitica, inserito nella religiosità vissuta come un fatto culturale, esso è spia di una situazione di disagio, di diversa e non sempre identificabile origine.

Il politeismo greco arcaico conosce il tema del felice e lontano soggiorno dei morti nelle Isole dei Beati, di un'immortalità concepita come rapimento del prescelto da terra in cielo, o ancora come rinascita stellare. Ciascuno di questi temi preso di per sè potrebbe essere agevolmente inserito in una struttura mitica senza per questo avere un significato escatologico. I personaggi coinvolti sono esseri di un'età diversa, dell'età del mito. Un eroe della guerra di Troia come Menelaos, sposo di Helene, di cui si dice in *Odissea*, ε 560, che non morirà nella sua terra come gli altri mortali ma gli dei lo manderanno ai campi elisi dove la vita scorre senza molestie, mai cadono pioggia o neve e soffia una brezza perenne. O gli eroi della quarta stirpe, quella immediatamente precedente l'attuale nel racconto esiodeo delle cinque generazioni, ai quali Zeus ha concesso il privilegio di abitare ai confini del mondo, nelle Isole dei Beati, dove la terra produce frutta tre volte l'anno (Hes., *Erg.*, 167 ss.). In entrambi i casi la beatitudine è proposta attraverso la descrizione dell'Eden terrestre in cui la diversità dal mondo comune, diremo attuale, si esprime nell'esclusione dall'avvicendamento stagionale come nell'eccezionale fecondità che segnalano una situazione caotica e "felice" di un mito di origine. Il valore mitico (e non escatologico) è particolarmente chiaro nella versione esiodea ove la felicità oltremondana, risolta in un equilibrio assoluto, una situazione permanente di abbondanza al ripàro di ogni pericolo di crisi, è un privilegio impossibile per gli uomini attuali, di natura diversa, separati dagli altri da una invalicabile distanza di struttura [13].

Così ugualmente mitica è la tematica del rapimento che ritorna con insistenza nei poemi del Ciclo per segnalare la diversità di sorte di alcuni privilegiati dagli dei: Iphigenia rapita da Artemis sull'altare del sacrificio continua a vivere immortale nella lontana terra dei Tauri, Achilleus rapito dal rogo dalla madre condurrà una misteriosa esistenza sovrannaturale nell'isola Leuke nel Pontos. In entrambi i casi si fondano due realtà cultuali esistenti: i riti per Iphigeneia identificata ad Hekate o Artemis

---

[11] Cf. V. Lanternari, *Movimenti religiosi di salvezza dei popoli oppressi*, Milano, Feltrinelli, 1960 passim.

[12] Per la cultura greca cf. Eurip. fr. 833 Nauck: Τὶς δ'οἶδεν εἰ ζῆν τοῦθ' ὁ κέκληται θανεῖν/ τὸ ζῆν δε θνήσκειν ἐστί;

[13] Cf. Vernant, *Le mythe hésiodique des races*, RHR, 1960, p. 21 ss.

testimoniati in Tauride ed il culto di Achilleus nella zona Pontica [14]. Eos chiede ed ottiene l'immortalità per il figlio Memnon, Telegonos, figlio di Odysseus e di Kirke, dopo aver ucciso per errore il padre, trasporta Penelope ed il fratellastro Telemachos nell'isola della madre dove essa li rende immortali fondando come modus vivendi una relazione familiare di natura alquanto singolare [15].

Altri personaggi ancora conosce la tradizione greca che si salvano, diventano immortali. La stessa Eos, l'Aurora, che appare nel mito come la rapitrice per eccellenza, è particolarmente impegnata a procurare immortalità. In Omero è nota solo come sposa di Tithon (*Il.*, T, 1, Λ, 1), ma l'Inno omerico ad Afrodite riprende il mito con una variante più estesa: Eos ha rapito (ἥρπασεν) Tithon ed è riuscita anche a renderlo immortale ma per un errore, il solito errore che toglie agli uomini questa possibilità, il dono è inutile. Privo dell'eterna giovinezza, Tithon è inesorabilmente sottoposto all'usura del tempo, si consuma, finirà mutato in cicala (Tzetz. ad Lycoph. 18). Si stabilisce cioè, al di là di altre motivazioni, l'introduzione della morte nel mondo attuale e la creazione di una specie animale nuova, l'insetto canoro dei cicanidi [16].

Notiamo come la tradizione letteraria greca usi il mito in due accezioni: per Omero Tithon è solo lo sposo di Eos, quasi metafora mitologica scelta per indicare il fenomeno del sorgere del sole (e così è interpretato dai tardi glossatori). Il poeta dell'inno, databile alla fine dell'VIII secolo, se ne serve invece per sottolineare un topos culturalmente rilevante: l'impossibilità della vita eterna, la inutilità della speranza nell'aldilà. Solo più tardi il tema di Eos che rapisce Tithon o Memnon o Kephalos, inserito nella vasta tipologia dei miti di rapimento, acquisterà un trasparente valore simbolico in senso funerario ed escatologico. In particolare lontano dalla Grecia, proprio in Italia [17], dove

---

[14] Cf. Prokl. *Chrest. Kypr.* Il culto di Achilleus nel Ponto è già noto a Pindaro (*Nem.*, IV, 49 ss.), sia pure accennato fuggevolmente. Di un suo culto specie nella zona di Olbia sono testimonianza diretta epigrafi votive più tarde che lo celebrano come Pontarches. Cf. IPE T² (1916), 130—144, cf. anche Boltenko in RHA, 1963, pp. 130—155.

Iphigenia è identificata ad Hekate in un frammento del *Catalogo esiodeo* 23 b Merkelbach, ad Artemis in una glossa di Esichio (s.v.), ma con quest'ultima è unita, sia pure indipendentemente, nel culto di Brauron in Attica (cf. Eurip., *Iph. Taur.*, 1466 ss.; Strab. VIII, 399).

[15] Cf. Prokl., *Chrest. Aith.*; Prokl., *Chrest. Teleg.* Telegonos si unisce a Penelope, Telemachos a Kirke. Si realizza un rapporto di parentela incrociato, per il quale due fratellastri si uniscono alle mogli del padre dando una soluzione di compromesso ad un conflitto di tipo freudiano.

[16] Sull'introduzione della morte, ritenuta evento „tardivo", segnale della attualità in moltissime mitologie primitive cf. saggio di D. Zahan, *Essai sur les Mythes africains d'origine de la Mort*, L'Homme, 1969, 4, p. 40 ss. Altri dati in Schwarzbaum, *The Overcrowded Earth*, Numen, 1957, p. 57 ss. Sempre per l'ambiente africano cf. anche C. Levrini, *Il mito dell'origine degli insetti*, SMSR, XXXVII, p. 211—221. Questi tipi di miti esprimono fondamentalmente una morfologia tassonomica della realtà attuale al di là delle implicazioni etiche.

[17] La sfera primordiale di Eos è sottolineata dai suoi rapporti con la caccia e la mantica (Hes. *Theog.* 98; *Od.* ε, 122). Eos alata che rapisce un ragazzo appare su un acroterio da Cere di arte etrusca arcaica oltre che su specchi etruschi (cf. Roscher, *Lex.*, I, s.v.). Sul simbolismo del rapimento in interpretazioni più tarde cf. Fr. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (1949), 1966, p. 111 e passim.

altri rapimenti celebri come quello di Kore rapita da Hades o di Ganimede rapito dall'aquila, diventeranno soggetto preferito dalla coroplastica funeraria tarantina tra il IV e il III secolo a. C.[18].

A livello ufficiale manca dunque al mondo greco una cosciente via escatologica anche se esigenze escatologiche sono qua e là segnalate, assorbite e funzionalizzate in modo particolare.

Le troviamo anche in Saffo: la morte può essere un dolce, struggente desiderio poichè morire significa vedere le rugiadose rive dell'Acheronte fiorite di loto. Ma nella stessa Saffo questo Oltretomba—giardino delineato come felice soggiorno dei morti, sembra avere un valore simbolico e soprattutto esser aperto solo a pochi, agli iniziati ad una particolare conoscenza che qui è essenzialmente risolta nella conoscenza del poeta, dell'artista di colui che è iniziato dalle Muse e dalle Charites. L'anima incolta, colei che non ha "parte alcuna delle rose che giungono dalla Pieria", si aggirerà oscura per le dimore dell'Hades tra i morti oscuri (Saph. 95 L—P). In un disputato frammento papiraceo di Alceo, nella stessa età e nello stesso ambito culturale in cui visse Saffo, tale escatologia aristocratica ed esclusiva avrebbe avuto anche un'altra apertura. Leggendo il frammento secondo l'interpretazione, oggi respinta, del Diehl, un uomo (Orfeo), avrebbe insegnato agli uomini come fuggire la morte. Ma tale insegnamento è giudicato folle ed insensato, poichè tutto dipende solo dal volere di Zeus [19]. Sarebbe interessante poter accettare l'integrazione con il nome di Orfeo che ci porterebbe la testimonianza letteraria più antica dell'esistenza e dell'azione di quel mitico cantore, al quale la tradizione storica attribuirà più tardi una dottrina chiaramente escatologica, intesa appunto ad insegnare agli uomini come vivere qui per raggiungere un'esistenza felice dopo la morte. Purtroppo lo stato del frammento è tale che non ci permette di fondare su di esso ipotesi.

Chiare tuttavia si fanno le allusioni ad aperture escatologiche nelle fonti letterarie tra il VI ed il V sec. a.C. a testimoniare come la cultura ufficiale sia costretta sempre di più ad affrontare, integrandole o respingendole, esigenze di questo tipo portate avanti da correnti religiose e filosofiche in qualche modo ostili o semplicemente diverse.

Chiare ad esempio sono le allusioni escatologiche in Pindaro, il grande poeta lirico della Beozia, vissuto tra il VI ed il V secolo a.C. Il passo più lungo appartiene alla *II Olimpica* composta per Terone, signore di Agrigento, in occasione della vittoria nella corsa con i cocchi ad Olimpia nel 476 a.C. Il poeta celebrando la potenza "fatale" della divinità, la ϑεοῦ Μοῖρα, capace di mutare il più grande dolore in gioia, cita una serie di esempi mitici di donne mortali trasformate, per superiore volere, in esseri divini: Semele, madre di Dionysos, amata da Zeus, assunta nell'Olimpo e Ino trasformata in divinità marina in mezzo alle

---

[18] Per Ganimede cf. *Il.*, Y, 232 e *hymn. hom ad Aphr.*, v. 208. Anche qui si tratta di un privilegio irrepetibile: il giovinetto è rapito dall'aquila dell'olimpio o da un misterioso turbine di vento per fare da coppiere in cielo, dove secondo la versione più tarda (nelle fonti almeno) si trasforma nella costellazione dell'Aquario (Erat. XXVI ed. Rob.). Sulla diffusione del tema del rapimento nei rilievi funerari in pietra tenera in Magna Grecia specie a Taranto tra il IV e il III sec. cf. recente articolo preliminare di J. C. Carter, *Relief-Sculpture from the Necropoli of Taranto*, AJA, 1970, p. 125.

[19] Cf. Diehl fr. 80, respinto da E. Lobel, D. Page, *Poet. Lesb. Frag.*, Oxford, 1955.

figlie di Nereus. Sono esempi che dimostrano la fluidità, l'incertezza delle umane vicende di cui l'uomo non può mai conoscere il fine.

In questo fluttuare di eventi, l'etica particolare, aristocratica del poeta scorge, come splendente stella, una ricchezza adorna di virtù. Possedere questo bene, sembra sottintendere il poeta, è segno evidente del favore degli dei. Subito dopo la morte le anime dei defunti sono avviate sottoterra ad un giudizio in seguito al quale i colpevoli subiranno pene inesorabili per i crimini commessi durante l'esistenza terrena. Ma i "buoni", coloro per i quali già in vita splendette la stella carismatica di una ricchezza adorna di virtù, riceveranno in contraccambio una vita libera da fatica, allietata dalla presenza degli dei, illuminata dal sole che rende le loro notti uguali ai giorni. Tutti coloro che avranno avuto la possibilità di un triplice soggiorno in questo e nel l'altro mondo, saranno infine avviati per la strada di Zeus, al castello di Kronos, all'isola dei Beati in mezzo all'Oceano, dove trascorreranno la loro vita in un giardino di fiori d'oro (*Olymp*, II, vv. 63—82).

L'aldilà è un'eterna beatitudine, ancora una volta risolta soprattutto nella evasione dal ciclo del tempo, in risposta ad un'esigenza che abbiamo già visto particolarmente presente nell'escatologia greca e che richiama con immediatezza analoghe condizioni avanzate nell'ambito della filosofia buddista che proprio in questo tempo si diffonde, a tanta distanza geografica nell'India settentrionale.

Ma tale premessa di felicità per il greco ed aristocratico Pindaro che scrive per un uomo detentore di un potere assoluto in una città che conosce in questo periodo l'apogeo di un prestigio politico e culturale, si risolve nella conferma di un carisma eccezionale. Così nella *Nemea X*, dedicata all'argivo Theaios, vincitore nella lotta, il tema dell'immortalità è giocato con altrettanta sottogliezza. Athena rende Diomedes un dio immortale a ricompensa della promessa fatta al padre (Pind., *Nem.* X, 11 e *schol. ad l.*) con allusione diretta ad un mito riportato da Ferecide che ci conserva uno dei rari casi di cannibalismo registrati dalla tradizione greca. Tydeus ferito mortalmente da Melanippos potrebbe essere guarito da Athena con un farmaco miracoloso ottenuto da Zeus, ma Amphiaraos gli porta la testa del feritore. Tydeus la spacca e ne mangia il cervello. Athena disgustata toglie il farmaco e Tydeus muore [20].

Siamo nuovamente nella tematica dei miti di introduzione della morte: la morte è una malattia che può essere curata (Athena ha un farmaco ad hoc) la divinità vorrebbe dare l'immortalità, ma l'uomo con il suo comportamento lo impedisce. Si fonda così quell'attualità in cui gli uomini devono ineluttabilmente morire.

Pindaro dà tuttavia un suo significato al motivo mitico: l'immortalità è solo un dono della divinità onnipotente ad un individuo eccezionale e si risolve in una metamorfosi, in una trasformazione. Con altrettanta opportunità l'ode si chiude sul significativo mito dei Dioskuroi: i divini gemelli testimoniano nell'ambivalenza del loro destino, scambio alterno di vita e morte, l'ambiguità connaturata alla loro stessa natura,

[20] Cf. Apoll. III, 6, 8 e commento di J. G. Frazer al luogo (ed. Loeb).

mentre attraverso la parola di Zeus si ribadisce l'assoluta intransigenza della norma olimpica che vale per tutti: chi non è nato da seme divino deve morire.

Tuttavia il tema escatologico traluce innegabile, come un'esigenza avvertita cosciente nel complesso della produzione pindarica anche al di fuori della funzionalizzazione a cui è piegato [21].

Ci riferiamo ai ben noti *threnoi* (fr. 129—131 Schroeder) ed al passo citato da Platone nel *Menone* 81 b—c. I primi ripropongono il tema di una immortalità felice, paradisiaca descritta secondo la nota tipologia del giardino incantato (rose purpuree e alberi carichi di frutta d'oro) sottratto alle variazioni del tempo. Il secondo ricorda la sorte finale di quei defunti dai quali Persefone ha ricevuto la ricompensa per l'antico lutto e che dopo otto anni saranno inviati alla zona più alta, quella solare. Da essi nasceranno nobili re, uomini dal vigore impetuoso o si segnaleranno per saggezza. Essi sono chiamati puri eroi.

Si chiarisce con ciò il tema di un'attesa e di un'espiazione preliminare che in certa misura si presuppone uguale per una colpa che si crede sostanzialmente comune. Ma nello stesso tempo si sottolinea ancora il valore di quell'etica aristocratica che abbiamo già visto nell'*Olimpica* II e nella *Nemea* X. Sfortunatamente la mancanza del contesto non ci permette di illustrarla con maggior coerenza.

Sembra che Pindaro attinga ad una tematica escatologica esistente alla sua epoca e la inserisca nelle sue composizioni poetiche secondo la logica ed i fini cui esse devono rispondere e che in ultima analisi dipendono dalla cultura, dal gusto, dalle esigenze degli uomini ai quali sono dirette, rappresentanti di un'élite aristocratica nella più vasta accezione del termine.

Qual è comunque questo sottofondo escatologico che traluce dalla poesia pindarica?

Generalmente si è parlato e si continua a parlare di orfismo. Non è certo il caso di discutere qui la vastissima letteratura e problematica che su questo tema si è accumulata e che rimane aperta. Concordiamo comunque nel distinguere con il Moulinier la figura mitica di Orpheus e gli "Orfici", etichetta data a movimenti di disturbo in contrasto con la cultura ufficiale in modi diversi, segnalata attraverso testimonianze di autori come Erodoto, Euripide, Aristofane e sottolineata con insistenza negli scritti di Platone [22].

La scheda che si può ricavare di Orpheus come figura del mito raggruppando tutte le testimonianze lo inserisce agevolmente nella schiera di quegli specialisti del sacro che possiamo definire con vocabolo preso a prestito dalla letteratura etnologica come sciamani, intermediari tra

---

[21] Lo stesso tema è presente in Ibico (cf. *schol. Pind. Nem.* X 27). Interessante la localizzazione del suo culto in Occidente nell'Adriatico, opposta a quella generalmente pontica, orientale del culto di Achilleus. In entrambi i casi si tratta di una decentrazione che ha un significato preciso nella struttura generale del mito greco.

[22] Cf. Herod., IV, 123—181 (accenno indiretto... alcuni Greci); Eur., *Hippol.*, 952; Aristoph., *Ran.*, 1032; Plat., *Crat.*, 400 b—c; *Resp.* II, 363 c, II, 364 e.

umano e divino (Aristea, Abaris, Empedokles, lo stesso Pitagora) [23]. Ma è difficile stabilire sino a che punto questi personaggi, la cui cronologia è collocata dalle fonti tarde tra il VII—VI secolo, corrispondano a personaggi effettivamente operanti in quei secoli al pari di quegli sciamani o medicine-men di culture centroasiatiche o americane sui quali esiste una notevole documentazione [24].

Orpheus in particolare è essenzialmente un essere mitico: la sua „biografia" non lo presenta solamente come cantore e mago capace di scendere vivo negli Inferi, ma anche come eroe culturale e "civilizzatore": insegna agli uomini l'agricoltura e pone fine al cannibalismo, inventa la lira, dà i sacri riti dei misteri, stabilisce diverse modalità che segnano la dimensione culturale attuale al pari di tanti personaggi ben noti dalle culture etnologiche.

Ma ciò che lo contraddistingue in modo precipuo e per il quale è segnalato ripetutamente ed emarginato nella cultura ufficiale, sarebbe il modo di vita diverso di cui è fatto promulgatore e si riassume in: vegetarianesimo, credenza nell'immortalità dell'anima, svalutazione della vita attuale, ricorso al sacrificio incruento. Dati segnalati rispettivamente da Euripide, Aristofane, Erodoto, Platone, in modo esplicito. Basti rimandare al noto passo del *Cratilo* (l.c.) [25]. Ad emarginare di fatto Orpheus contribuisce infine la sua origine tracia ripetutamente sottolineata. Con questo ethnos Orpheus è inserito in quella sfera che la cultura greca arcaica e classica pone volutamente in posizione di polarità antitetica [26].

In particolare il tema escatologico è sentito estraneo: se non è attribuito al tracio Orpheus, ne sono fatti maestri gli Egiziani o Pitagora che dagli Egiziani lo ha appreso e poi propagandato soprattutto in Italia, o Zalmoxis, il mitico personaggio che avrebbe insegnato ai Geti, i più valorosi tra i Traci, la loro fede nell'immortalità.

Non esamineremo qui tutti i dati riguardanti Zalmoxis [27]. A noi importa solo ricordare che Erodoto dopo aver attribuito la teoria dell'immortalità dell'anima (considerata strana, insolita, straniera) ad egiziani, orfici, pitagorici, nel libro IV della sua Historia la fa propria dei Geti, popolazione di stirpe tracia, localizzata alle spalle della colonia milesia di Histria. Ispiratore di questa dottrina sarebbe stato secondo Erodoto Zalmoxis che egli stesso interpreta con una certa incertezza come un dio, Gebeleizis, o un uomo, uno schiavo di Pitagora che ricorrendo ad un trucco, sparire e riapparire in una stanza sotterranea, avrebbe convinto i Traci di essere egli stesso immortale e di conseguenza che tutti coloro

---

[23] Cf. sul cosiddetto sciamanesimo nella Grecia classica K. Meuli, *Scythika*, Beiträge zur Volkskunde, Basel, 1960 pass.; W. Burkert, *Goes, zum griechischen Schamanismus*, Rh. Mus., 1962, p. 36; M. Detienne, *Les maîtres de vérité*, Paris, 1973²; M. Eliade, *Zalmoxis*, in *Hist. of Relig.*, 1972, p. 357 ss.

[24] Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme*, Paris, 1968, passim con bibliografia.

[25] Commento di Moulinier, *Orphée et l'Orphisme à l'époque classique*, Paris, 1955, p. 30 ss. Il tema della svalutazione dell'esistenza, che compare chiaro nel citato frammento euripideo, è riflesso in un passo del *Gorgia* di Platone dove la dottrina è attribuita ad un sapiente italico (*Gorg.* 493 a).

[26] Cf. in questo senso osservazioni in I. Chirassi Colombo, *The Role of Thrace in Greek Religion*, presentato al I Congresso Internazionale di Tracologia, Sofia, 1972.

[27] Oltre al citato articolo possiamo rimandare a M. Eliade, *Da Zalmoxis a Gengis Khan*, Paris, 1970, p. 31 ss. in attesa del volume dello stesso autore *Zalmoxis the Vanishing God*, 1972.

che morivano si recavano in realtà da lui (Herod., IV, 96). Il racconto che Erodoto afferma di aver raccolto tra i Greci che vivevano nella zona del Ponto e dell'Ellesponto ha indubbiamente un valore etnografico: descrive cioè con una certa obbiettività fatti che potevano appartenere fino ad una certa misura ai costumi delle popolazioni di quei territori. Ma non possiamo ignorare il doppio specchio su cui si è riflessa la tradizione: a) la cultura delle colonie greche della zona pontica da dove Erodoto ha attinto l'informazione; b) la tendenza razionaleggiante, tipica già dei primi logografi e seguita da Erodoto che rappresenta quella che possiamo definire la cultura ufficiale della sua epoca. In ogni caso la tematica dell'immortalità è presentata da un punto di vista tipicamente greco, come del resto greca o fortemente grecizzata risulta dalle testimonianze archeologiche ed epigrafiche il tipo di cultura dominante in città come Istros, Kallatis, Apollonia e più a nord Tyras ed Olbia [28]. Essa è considerata "estranea" e per di più legata ad una palese impostura, anche se Erodoto aggiunge personalmente di "non credere" a quest'ultima interpretazione.

Per questo ambiente la tematica escatologica appariva estranea ed andava esclusa o poteva, come abbiamo visto in Pindaro, essere giocata con una precisa funzione. Non solo dalle testimonianze letterarie troviamo sempre in quest' epoca il tema dell'immortalità legato ad una divinità come Asklepios [29]. Egli è il guaritore per eccellenza capace di sanare anche la morte [30], per questo nel mito politeistico incentrato tutto sulla basileia di Zeus olimpio egli sta dalla parte degli antagonisti, di coloro che Zeus punisce, fulmina per mantenere stabile quell'ordine attuale di cui si è fatto garante e che coincide per così dire con la sua personalità [31]. È con questa motivazione soprattutto che il mito di Asklepios appare utilizzato dalle fonti letterarie arcaiche, da Esiodo (fr. 15 Merk.), a Pindaro a Pisandro a Pherekydes, a Paniassi ad Andron e ad Akusilaos [32]. Mentre di Stesicoro si dice solo che avrebbe narrato le miracolose resurrezioni di Lykourgos e Kapaneus e la mancanza del contesto ci vieta di spingere più oltre l'analisi [33].

La *iatreia* di Asklepios, appresa alla scuola del Kentauros Cheiron intorno alla quale gravitano i più famosi eroi del mito, appare dunque pericolosa, se spinta al di là di certi limiti, se diventa "magia". Analoga alla iatreia di Zalmoxis che Socrate conosce come capo spirituale di quei terapeuti traci in grado tra l'altro di conferire anche la immortalità! Ed è significativo che Platone sottilmente contrapponga la scienza "ma-

---

[28] Sulla colonizzazione greca nel Ponto cf. D. M. Pippidi, *I Greci nel Basso Danubio*, trad. it. 1971. passim. Per Olbia e la zona pontica settentrionale cf. E. Belin de Ballu, *L'Histoire des colonies grecques du Littoral Nord de la Mer Noire*, Leiden, 1966; id., *Olbia, Cité antique du Littoral Nord de la Mer Noire*, Leiden, 1972, passim.

[29] Su Asklepios, fondamentale la raccolta di testimonianze in Edelstein, *Asclepius. A collection and interpretation of the testimonies*, I—II Baltimore, 1945.

[30] Cf. Pind. *Pyth.* III, 100 e schol. ad 1.; Eurip., *Alc.*, 1—7 oltre Apoll., III, 10 a.

[31] Cf. I. Chirassi Colombo, *Morfologia di Zeus* (in corso di stampa).

[32] Filodemo, *De piet.*, fr. 17 Gomperz.

[33] Apoll. *Bibl.* l.c.

gica" tracia a quella ufficiale dei medici greci che spesso non sanno curare le malattie perchè trascurano l'insieme [34].

La dottrina dell'immortalità si pone dunque in equivalenza con termini come terapia magica ed estraneità, cioè in una posizione ambigua e pericolosa. Orpheus, Zalmoxis, Asklepios, un incantatore tracio, uno schiavo che è però anche sapiente e "re", un semidio, figlio di Apollon e Koronis, una mortale, per di più traditrice; ecco gli ambigui garanti della dimensione escatologica in quella cultura greca in cui aspirare all'immortalità significa porsi contro l'ordine a meno che non si sia stati prescelti da un dio. Quale significato dare a tutto questo? Si aggiunga a completare la impostazione generale di Pythagoras.

Per Erodoto che è la fonte storica più antica che ci parli direttamente di questo discusso e sfuggente personaggio, Pythagoras sarebbe stato il primo ad introdurre in Grecia la dottrina dell'immortalità dell'anima e la credenza della metempsicosi [35] che diventa cardine di tutto il suo modo di vita incentrato sul rispetto di ogni essere vivente e la comprensione dell'unitaria ed integrale armonia del cosmo.

Noi non tenteremo in questa breve analisi di affrontare la vasta problematica di Pythagoras e del Pitagorismo nell'ambito della filosofia presocratica. Limitatamente al nostro tema ci interessa porre in luce la posizione di Pythagoras e dei Pitagorici come divulgatori di una dottrina escatologica nell'ambito della cultura greca tra il VI ed il V secolo a. C. Osserviamo subito che il personaggio Pythagoras nonostante si presenti essenzialmente come storico, sarà presto inserito in quella prospettiva mitica che da Aristotele a Giamblico coinvolge la sua persona e dottrina [36]. Per la Grecia del V secolo comunque Pythagoras è essenzialmente il divulgatore di una dottrina dell'immortalità dell'anima che trova però terreno favorevole fuori dalla Grecia, in una zona emarginata, tra i Traci "poveri ed incolti" che si sarebbero lasciati imbrogliare da Zalmoxis. Ecco già in questa prospettiva affiorare indirettamente quella critica negativa che si coglie anche in altre sfumature: ad esempio in quel voler tacere i nomi di coloro che per primi accolsero la dottrina egiziana, straniera, dell'immortalità dell'anima dell'uomo e del ciclo trimillenario delle reincarnazioni. Il voluto silenzio e l'isolamento di questi gruppi nell'ambito della cultura ellenistica sono una prova chiara della „pericolosità" che la cultura greca ufficiale attribuiva a dottrine di questo tipo nel timore che esse potessero divenire, come in parte accadde, anche se sporadicamente, forze „politiche" eversive. Questo atteggiamento può spiegare il silenzio quasi totale delle fonti più antiche su Pythagoras e sui Pitagorici, assai più che la segretezza in cui avrebbero operato le prime comunità pitagoriche dato assai poco provato alla luce effettiva dei fatti.

Una conferma di questo atteggiamento ostile, di questa volontà emarginante nella tradizione precedente Erodoto, la si può cogliere rispet-

---

[34] Plat., *Carm.*, 155 d.

[35] Herod., II, 123. Le fonti anteriori su Pythagoras ci giungono per tradizione indiretta in Diogene Laerzio che cita Senofane ed Eraclito e Filodemo retore che si avvale dell'autorità di Timeo per confermare la polemica di Eraclito contro Pitagora. Cf. Timpanaro-Cardini, *Pitagorici, testimonianze e frammenti*, Firenze, 1957, a, b, c.

[36] Cf. J. A. Philips, *Pythagoras and early Pythagorism*, Toronto, 1966, p. 8 ss.

tivamente in Senofane ed in Eraclito. Il primo presenta la dottrina dell'immortalità e della metempsicosi attraverso un aneddoto da commedia (il famoso lamento dell'anima dell'amico che Pithagora mostra di riconoscere racchiusa in un cagnolino fustigato, D.L. VIII, 36); il secondo ripetutamente dileggia la *polymathia* pitagorica come vuota erudizione (Athen., VIII, 610 b). Possiamo concludere che dalle testimonianze a noi giunte Pythagoras veniva considerato dai suoi contemporanei sino ad Erodoto come un falso sapiente incapricciatosi di strane aberranti teorie. Farebbe eccezione il noto frammento citato da Porfirio in cui Pitagora sarebbe "l'uomo dall'immenso sapere" di cui Empedocle celebra la gloria senza nominare (*V. Pyth.* 30).

Ma a parte l'anonimia del frammento stesso la testimonianza viene da un personaggio che appare già nella tradizione antica un pitagorico (Timeo *F.H.G.* I, 211), anzi accusato di aver dato per primo pubblicità alle dottrine pitagoriche. Teoria della metempsicosi, fede nell'immortalità dell'anima, nella possibilità dell'uomo di raggiungere la dimensiona divina sono infatti i temi insistenti che affiorano dai frammenti delle sue opere [37]. Inseribile anch'egli, come ultimo epigono in quella schiera di taumaturghi, uomini dotati di poteri paranormali che, la tradizione posteriore accumula operanti in Grecia tra il VII—VI secolo, tracciando biografie in cui l'elemento mitico si intreccia in modo inestricabile al dato storico.

Comunque la pericolosità di una predicazione come quella pitagorica od orfica, la pericolosità cioè di un tema escatologico che potesse essere giocato in chiave apertamente polemica contro le formulazioni del politeismo delle poleis e si avvalesse dell'appoggio di gruppi organizzati anche in modo da sottolineare tale polemica con un comportamento particolare (il modo di vita orfico di Hyppolitos ad esempio, o il *pythagoreios tropos* attribuito alle comunità pitagoriche in Magna Grecia), è riflessa dal giudizio negativo con cui la tradizione posteriore commenta l'azione politica di Pitagora e dei primi pitagorici, o anche di un personaggio quale Empedocle.

Accenniamo appena qui alle note e discusse notizie di Giamblico, confermate anche da un passo di Polibio, sull'ingerenza dei Pitagorici nel governo di città della Magna Grecia [38]. Esse sottolineano il favore e poi l'ostilità incontrata da Pithagora ed i suoi causa l'eccessiva eterodossia del loro comportamento dal piano ideologico alle regole dietetiche dal non mangiare nè carne, nè fave, al non portare anelli con immagini divine, al dividere i propri beni con gli amici, i membri della comunità [39]. Analogo sotto il profilo politico, anche il ritratto di Empedocle. Lo stesso Timeo che pure vuole mettere in luce la presenza di Empedocle, appartenente ad una famiglia di grande ricchezza, tra le file dei democratici subito dopo il rovesciamento di Trasideo e la fine del regime tirannico, ricorre ad un'aneddotica che ne mette in risalto il carattere dispotico ed egocentrico [40].

---

[37] Diels-Kranz *FVS*, 1952, pp. 276 ss. Cf. in particolare frammento dai *Katharmoi* 31 B 112.

[38] Polib., II, 39, I; Jambl., *V. Pyth.*, 248—51, 254.

[39] Timeo, *FGrH*, 566 F 13 A.

[40] Su quest'ultimo tema cf. Timeo, *FHG I*, 214.

Timeo attinge ad una corrente di informazione ampiamente riflessa anche nella commedia, che maneggia certi dati di natura mitica con scopi parodistici denigratori. Ed in questa prospettiva con coerenza Empedocle che avrebbe voluto farsi passare per dio immortale buttandosi nel cratere dell'Etna, finisce sbugiardato quando il vulcano ne erutta il sandalo bronzeo ! [41].

Non passeremo in rassegna qui i passi ben noti in cui orfici e pitagorici, o meglio tra questi i cosiddetti "pitagoristi", vengono colpiti rispettivamente negli scritti di Platone e nella commedia di mezzo ove vengono messi in luce i dati negativi, appariscenti di questi movimenti che con il loro evidente carattere antinomico costituivano un'evidente spinta asociale permanente nell'ambito della società stessa.

La dottrina dell'immortalità dell'anima che pure Platone difende con appassionata dialettica nel Fedone ove il tema è passato al filtro di una penetrante indagine razionalistica, diventa a livello orfico, merce di scambio di quei ciarlatani mendicanti ed indovini spacciatori di incantesimi che battono alle porte dei ricchi e promettono una felicità escatologica risolta in un eterno simposio come la più bella ricompensa alla virtù e convincono di questo non solo privati, ma intere città (*Rep.* 363 c—364 e).

Il tema del "simposio con gli dei" è anche il fine ultimo, la felicità oltremondana che distingue i Pitagoristi dai morti comuni in un frammento di commedia attribuito ad Aristophon. Ricompensa della loro eusebeia è sedere a tavola con Pluton ! [42].

Anche qui è evidente la frecciata contro una soteriologia escatologica che proprio nel corso del IV secolo si fa più diffusa, penetra più sottilmente strati diversi della popolazione nella Grecia, dove traspare sotto le etichette di "orfismo" e di "pitagorismo". Sono temi più antichi ovviamente. In un frammento dei *Tagenistai* di Aristofane, giunto sfortunatamente privo di contesto, si può cogliere in senso assoluto la frecciata contro la pretesa (speranza) che trasforma i morti in beati e muta le consuete offerte funebri in un vero e proprio sacrificio divino [43].

Platone e la commedia di mezzo dunque continuano l'opposizione che nei secoli precedenti aveva imbrigliato le motivazioni escatologiche che potevano essere suggerite in Grecia dai contatti con l'Egitto e con le culture orientali o elaborate anche all'interno come dimostrano, sia pure frammentariamente, i temi escatologici inseriti a livello mitico nella produzione letteraria arcaica.

Il fatto che essi si facciano largo solo a partire dal IV secolo è dimostrato dalla diffusione della cosiddetta escatologia orfica in Magna Grecia

---

[41] Hermippos in DL VIII, 69.

[42] *Frag. Com. Graec.* III, 362, 4—5 Meinecke.

[43] *Com. Att. Frag. I*, 517 n. 488 (Kock) : διὰ ταῦτα γάρ τοι καὶ καλοῦνται μακάριοι ...καὶ θύομεν αὐτοῖσι τοῖς ἐναγίσμασιν ὥσπερ θεοῖσι. L'iconografia del banchetto dei morti di ispirazione orientale comincia a diffondersi in Grecia alla fine del VI secolo (rilievo di Tegea del 520 a.C.) ma diventa frequente in Attica e nelle altre parti della koinè greca durante il IV secolo, con richiamo frequente al culto di eroi eponimi o fondatori o guaritori, per la significativa equazione tra salvezza escatologica e iatreia. Cf. R. N. Thönges-Stringaris, *Das Griechische Totenmahl*, MDAI (80) 1965, p. 1 ss.

ma anche altrove [44], dalla frequenza dei rilievi con rappresentazione del defunto eroizzato, dalla presenza di edifici monumentali interpretabili come *heroa*. Tuttavia anche ciascuna di queste testimonianze va vagliata con cautela. La finalità escatologica è chiara solo nelle sepolture cosiddette orfiche, là dove il messaggio affidato alle laminette d'oro, lo attesta inconfutabilmente. Negli altri casi l'"eroizzazione" o ha un valore "politico" o rientra in quella vasta tematica della memoria imperitura che ha una parte importantissima nella ideologia dell'oltretomba nel mondo greco classico come in quello ellenistico e romano [45].

In ogni caso anche questa soteriologia puramente umana ha un valore limitato ed appartiene sempre solo a coloro che in qualche modo potevano sperare di sopravvivere nella gloria delle proprie azioni. Valga ad illustrazione il peana per Ermias citato da Boyancé e da Cumont come esempio della immortalità del *vir laude dignus* [46].

La coscienza escatologica invece non si allarga mai; neppure Eleusis se non in tempi tardi, esplicitamente, si dà questa apertura. Non avviene cioè in Grecia ciò che accade ad un certo punto in Egitto, quando la religione di Osiris si trasforma in una grande religione di salvezza pur non contendendo il posto agli svariati altri dei del politeismo della tradizione [47]. Anche qui sarebbe interessante uno studio sociologico che metta in luce i veri fattori per i quali ad un certo punto, a metà del secondo millennio, l'osirismo fu utilizzato come „religione di massa" non certo per un processo di apertura o di democratizzazione dell'istituzione faraonica.

La riluttanza del politeismo greco nell'accettare una teoria dell'immortalità, la possibilità di una vita post mortem ha ancora spie chiare nella tradizione. Se apriamo le *Trachinie* di Sofocle alle battute finali, dove Herakles dilaniato dagli spasimi chiede al figlio di comporlo sulla pira e di appiccarvi fuoco, non troviamo cenno esplicito alla fine gloriosa, all'apoteosi di cui si parla invece nelle fonti tarde.

Pure l'ascesa in cielo del figlio di Alcmena e di Zeus, le sue nozze con Hebe, cioè la sua trasformazione in ϑεός erano motivo ben noto al mito come attestano Esiodo e Pindaro [48]. La tematica della salvezza è tradotta da Sofocle con ambiguità attraverso la metafora presa dal linguaggio

---

[44] I testi delle famose laminette sono pubblicati in Kern, *O. Gr. F.* 1922, p. 104 ss, traduzione e commento di Guthrie, *Orphée et la religion grecque*, trad. franc. 1956, p. 193 ss. Di recente è stata trovata una laminetta in una tomba di Farsalo, in Tessaglia, databile al IV sec. a. C. L'uso di consegnare al morto una specie di salvacondotto per l'Aldilà è confermato dalla presenza di un papiro contenente passi di un poema orfico in una tomba di Tessalonica. Cf. Σ. Γ. Καψομένου, Arch. Delt. 1965, pp. 17—25.

[45] Kurtz-Boardman, *o. c.*, p. 372 ss.

[46] P. Boyancé, *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1937, pp. 300—309; F. Cumont, *Recherche sur le Symbol.* o.c., 1966, p. 19—42, p. 257.

[47] L'apertura dell'escatologia osirica, cioè la possibilità offerta ad ognuno di rivivere ritualmente la "passione" di Osiris e di divenire quindi Osiris, inizia con l'XI dinastia. Nei testi delle Piramidi questo appare invece un privilegio esclusivo del faraone. Il problema è comunque aperto. Cf. H. Kees, *Totenglaube und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*, Berlin, 1956, pp. 230 ss.

[48] Hom., *Od.*, XI, 602; Hes., *Theog.*, 950 ss; Pind., *Nem.*, I, 69 ss.; X, 17; *Isthm.*, IV, 59.

medico sacrale: Hyllos non sarà un parricida bensì il guaritore ed unico medico dei mali: παιώνιος καὶ ἰατὴρ τῶν κακῶν [49].

La stessa ambiguità emerge dalla narrazione del messo alla fine dell' "Edipo a Colono" ove il fatto mitico morte di Edipo diventa presente nella mimesi di un linguaggio che lo registra con la minuzia di un rituale e la trascrive come l'analisi di un'esperienza. Luogo dirupato, incrocio di sentieri, ricordo di un patto di amicizia, albero, pietra tombale, acqua corrente, bagno e libagioni funebri, Demeter Euchloos, Zeus Chthonios, tuonare lontano, tremore, pianto, paura, philia, lamento, silenzio, improvviso suono, richiamo, giuramento, sparizione: ecco i dati del progressivo avvicinarsi di Edipo alla morte. Il momento tuttavia permane invisibile ed indicibile a tutti, è solo la "percezione visiva di qualche cosa di spaventoso ed insopportabile" a vedersi per l'unico cui è stato concesso questo privilegio il re di Atene Theseus [50], cui non resta che rendere omaggio a terra e cielo. Il mistero della scomparsa di Edipo si confonde con il mistero stesso della morte ed acquista un significato universale, cosmico.

Per il coro l'estremo distacco si è compiuto ὀλβίως felicemente (v. 1720), ma l'aggettivo riguarda la modalità, non il fine, il destino ultimo. Sofocle tace su questo come tace tutta la tradizione culturale greca da Omero in poi. Anche il breve frammento sofocleo 753 Nauck di solito citato come documento dell'escatologia dei misteri potrebbe essere piuttosto una prova in più della penetrazione in Atene di ideologie di tipo "orfico". Non sappiamo tuttavia in che modo da Sofocle venissero utilizzate mancando l'elemento fondamentale per esprimere un giudizio, cioè il contesto. Anzi potremo osservare che la cultura ufficiale tende appropriarsi volentieri della terminologia usata dai gruppi eterodossi la cui effettiva esistenza storica è fuori discussione per integrarli e presentarli in modo da dare sostegno a costanti culturali. Abbiamo visto così come il tema della felicità nell'Aldilà sia manipolato con un preciso intento etico e teologico insieme da Esiodo ed etico-politico da Pindaro. Mentre nell'*Odissea* omerica, Odysseus rifiutando l'immortalità che gli vorrebbe donare Kalypso compie un gesto paradigmatico, coerente con quella direttiva culturale che tende a richiamare l'uomo costantemente al senso dei suoi limiti ed a controllare comportamento ed aspirazioni [51].

Nello stesso tempo avvertiamo come nella struttura più ampia del mito, il rifiuto di Odysseus è semplicemente l'atto costruttivo, di fondazione della realtà attuale, l'interruzione di quell'epoca caotica in cui Eos, Artemis e Demeter possono rubare e contendersi a loro piacere i mortali e Kalypso l'oceanina, legata all'acqua Okeanos, elemento primordiale anche nella cosmogonia greca, può ancora offrire ad Odysseus di

[49] Soph., *Trach.*, 1208 ss. Ritorna la tematica della morte = malattia, guaritore = salvatore affiorante nella cultura greca a livello semantico e mitico. Questo spiega il valore soteriologico che assumono Asklepios e personaggi della sua cerchia come Hygieia, Heros Iatros. Quest'ultimo particolarmente onorato ad Atene dove possedeva una tomba ed un santuario. Cf. Demost., *Or.*, 19, 249; 17, 270; dati epigrafici ed archeologici in Thönges-Stringaris, *o.c.*, p. 50 ss.

[50] Soph., *Oid. Col.*, 1586—1666.

[51] Hom, *Od.*, ε 135 ss.; 209 ss. Cf. tra i moltissimi esempi il θνητὰ φρονεῖν χρὴ θνητὴν φύσιν di Sofocle fr. 531 Nauck.

renderlo immortale ed eternamente giovane, ἀθάνατον καὶ ἀγήραον[52]. Per la struttura del politeismo greco l'imposizione di Hermes rientra nel modulo di fissazione del nuovo kosmos di Zeus e segna la rinuncia dell'uomo a uscire dalla sua dimensione antropologica. Così nella cultura arcaica appare funzionalizzato con un preciso intento almeno nel V secolo anche l'antico tema mitico del catasterismo che tanta parte avrà nella escatologia più tarda dove l'*astér theios* diventerà con una certa frequenza la visibile manifestazione del morto [53]. Aristofane nella *Pace* ridicolizza le nuove aperture escatologiche dei Pitagorici che vorrebbero aprire "a tutti" la posibilità di un Aldilà felice simbolizzato in una rinascita stellare: "Forse non è vero quando dicono che quando moriamo, diventiamo stelle nel cielo? [54]. I Pitagorici si sono impadroniti ai loro fini del motivo della trasformazione in stella che Omero utilizza a livello descrittivo indicando in cielo il mitico cacciatore Orion che insegue l'Orsa celeste (*Od.*, ε, 271—275).

E per fare questo hanno attinto ampiamente all'escatologia stellare egizia come alla mitologia del Vicino Oriente, ma anche con ogni probabilità da un patrimonio mitico antichissimo che poteva essere proprio delle stirpi greche [55]. Tuttavia i Pitagorici sono gruppi socialmente e culturalmente individuabili che la cultura ufficiale vuole tenere sotto controllo e lo fa su un doppio binario : la deformazione comica → teatro ; l'integrazione → adozione della terminologia nel "linguaggio" ufficiale.

La seconda via è chiara nella ben nota epigrafe per i morti di Potidea (432 a.C.) : i corpi caduti sono sepolti nella terra ma le loro anime sono salite all'etere celeste [56]. L'escatologia celeste sembra accettata.

Ma si tratta sempre di una sorte aperta a pochi, premio per i caduti estremo, eccezionale, perciò meritevole di un destino diversificato, pure esso eccezionale. I morti di Potidea le cui anime godono di una immortalità celeste, sono essenzialmente assimilate alle anime degli *aristoi* ai quali anche l'etica tradizionale poteva riconoscere il diritto ad un aldilà migliore. Rispetto alla posizione del poeta dell'Odissea, la sorte felice di Menelaos dipende direttamente da una situazione prefissata, dal fatto

---

[52] Hom., *Od.*, ε 120 ss.

[53] Cf. Cumont, *o.c.*, p. 104 ss. Cf. Peek, *Griechische Grabgedichte*, Berlin, 1960, 304, rilievo da Amorgos I—II sec. d.C. ; 310, rilievo da Albano, III d.C. dedicato ad un bambino ; 314 colonna da Mileto, II d.C.

[54] Aristoph., *Pax.*, v. 832—837 (dottrina atribuita a Ione di Chio).

[55] Per il motivo della trasformazione in stella in miti di origine di popoli cacciatori a livello etnologico, cf. O. Zerries, *Sternbilder als Ausdruck Jägerischer Geisteshaltung in Südamerika*, Paideuma, 1952, p. 220 ss. Anche in Sudamerica il mito di trasformazione stellare ha spesso una funzione escatologica : presso i Tehuelche della Patagonia ad esempio i morti confluiscono tutti nella Via Lattea dove continuano la caccia allo struzzo. In altri miti la Via Lattea rappresenta essa stessa lo struzzo celeste, signore della specie che si caccia sulla terra. Per i Timbira e per i Guarani (Brasile) lo struzzo celeste è fatto responsabile del cataclisma finale che attende l'umanità, ripetizione di un altro già avvenuto annichilimento cosmico (Nimendaju, *The Eastern Timbira*, Berkeley, 1946 p. 233—234). Nelle credenze degli Arikenas (Guyana) le anime che dopo la morte si recano dall'Essere Supremo Pura, attendono lì il momento della reincarnazione (Cf. Zerries, *Les religions Amérindiennes*, Paris, 1962, p. 347.

[56] IG, I² 945, Pfohl, *Greek Poems on Stones*, Leiden, 1967, n. 94 : Αἰθὴρ μὲμ .φσυχὰς ὑπεδέχσατο, σõ μ[ατα δὲ χθõν. Ricordiamo il valore di Aither a livello mitico. Nella *Teogonia* esso appartiene alla faticosa generazione di Nyx e di Erebos come processo di differenziazione dal Chaos primordiale (*Theog.*, 124 ss.). Si aggiunge nel V sec. la contradditoria speculazione anassagorea sul valore di Aither e la sua importanza nel processo originativo di separazione.

che egli è genero di Zeus; l'epitafio di Potidea aggiunge che tale sorte eroica può essere guadagnata con i servigi resi alla patria. È questo un chiaro e preciso modo di integrazione e trasformazione, ma sempre in senso funzionale, a sostegno e difesa di quella tradizione che la patria appunto esprime, delle idee innovatrici circolanti al di fuori delle vie culturali tradizionali. Essa garantiva sempre quella specie di gerarchia aristocratica, sia pure basata sul merito, che si accordava alle esigenze di un ordine sociale articolato ed espresso in una inevitabile scala di valori. Al di fuori di questa scala continuano invece a stare quei movimenti che propugnavano per tutti, al di là degli acquisibili meriti eroici o di quelli ereditari e genealogici, la possibilità di confluire in un destino di uguaglianza sia pure proiettato nell'aldilà. Sono questi gli Orfici e Pitagorici, i primi con il loro stretto ritualismo catartico, i secondi con la loro esoterica incessante prassi di una ricerca scientifica intesa come via per la scoperta e l'integrazione dell'uomo nelle leggi stesse del cosmo. Vie entrambe aperte a tutti gli uomini che vi volessero prender parte rappresentano inevitabilmente momenti di opposizione, segnalano zone isolate e non integrate costituendo possibili fonti di disturbo nell'ambito della cultura ufficiale [57].

Si tratta comunque di un'opposizione alla quale dobbiamo guardarci di dare un contenuto sociale nel senso moderno della parola. Essa compare a tutti i livelli della società complessa e di per sè discriminante in cui storicamente si inserisce, come risposta a situazioni di disagio che hanno radici diverse (culturali, psicologiche oltre che socioeconomiche) e testimoniano la mancata omogeneita, la posizione a volte critica, della cultura ufficiale dominante, e la complessità sociale-culturale-economica del mondo greco arcaico.

---

[57] Ricordiamo a proposito la funzione che Aristotele nella *Etica Nicomachea* attribuisce alle associazioni di natura più o meno privata nell'ambito della polis: esse sono tollerate solo se si considerano parte di un tutto! (Arist., *EN*, VIII 9,4 — Jones, *Law and Legal Theory of the Greeks*, Oxford, 1956, p. 158.